Pureza e Confusão — As Fontes do Limbo[1]

ORDEP JOSÉ TRINDADE-SERRA

Neste artigo pretendemos examinar a "conduta de sujamento" adotada no contexto de ritos do Candomblé protagonizados pelos chamados *erês*, e a propósito disso discutir a questão da pureza e da impureza no horizonte do pensamento religioso.

No Candomblé, além do(s) *santo*(s) ou *orixá*(s) que a tomam em determinadas ocasiões, uma pessoa iniciada para encarnar as divindades é, também, de forma mais ou menos regular, possuída pelo *erê* ou *criança* — visto ainda como um "companheiro do *santo*". Tanto se usa dizer, então, que a *iaô* (pessoa iniciada sujeita a entusiasmo) está "de *erê*" como que "está com o *erê* na cabeça"; caracteriza-se, assim, um estado de transe e um tipo de entidades — que, por outro lado, de certa forma se correlacionam, pelo menos, nos Terreiros de rito *Angola* e *Congo*, com os *Ibeji* ou *Beije*, os gêmeos divinos da mitologia do Candomblé.

O erê realiza uma espécie de mediação entre a *iaô* e o *Santo* e parece confundir-se — em distintas circunstâncias e sob distintos aspectos — ora com este, ora com aquela. Tem um status e uma figura ambíguos. A *iaô*, em "estado de *erê*", comporta-se de maneira infantil e bizarra, e em sua fala se vale, inclusive, de um vocabulário "obsceno".

O *erê* comparece tanto no ciclo iniciático quanto em celebrações 'ordinárias' (nas festas comuns de orixá, em momentos bem defi-

---

1 O presente artigo, com algumas modificações, foi extraído de nossa Disertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, Dissertação que foi apresentada e aprovada no segundo semestre de 1978, e elaborada com base numa pesquisa efetuada em Salvador, Bahia, num *Terreiro* de rito Angola.

nidos, em cerimônias não públicas), realizando desempenhos de grande importância ritual. É ao conjunto desses desempenhos que chamamos aqui o "Drama dos Erês"; assim designamos, pois, uma seção da liturgia básica do Candomblé — a qual compreende, além desta, duas outras 'seções' do mesmo tipo, em que a pessoa iniciada para servir de instrumento às epifanias divinas se apresenta, num caso, investida de sua identidade de *iaô* — no grau zero de sua *persona* litúrgica, por assim dizer — e, no outro, da de *santo*.

A iniciada em estado de *erê* contracena com distintos atores no drama sacro, e lhes dá o tratamento de *pais* e *mães;* esta interação segue pautas rituais correlacionáveis de uma forma bem definida com as adotadas por esses antagonistas nas demais circunstâncias por nós designadas como 'seções' distintas da mesma liturgia.

Por outras palavras, é possível distinguir três etapas ou momentos no *continuum* litúrgico referido, conforme a identidade assumida em cada um deles por uma classe de atores, que podem figurar com *iaôs,* santos ou *erês.* A forma da interação dessa classe de atores com seus 'deuteragonistas' qualificados nos três momentos aludidos varia de acordo com um padrão lógico. Nos dois primeiros, pauta-se por uma clara assimetria marcada, ora num sentido, ora no outro; no momento assinalado pela presença do *erê,* prevalece, em vez, certa simetria e ocorrem uma série de jogos que envolvem verdadeiras disputas entre as "crianças" e seus "pais" (que procuram de diversas formas "atazaná-las"). As relações jocosas têm predomínio neste caso, quando, também, se vêem encenados, não raro, "mitos de rebelião" e é simbolizada, com certa freqüência, uma verdadeira inversão de papéis.

Os *erês* irritados pelos chistes dos "pais" costumam, às vezes, sujá-los de diversas maneiras — por exemplo, atirando-lhes barro ou lama, se os tiverem a seu alcance —; usam ainda, simplesmente, molhá-los com água: quando o provocador se distrai, chega por trás a "criança" e derrama-lhe sobre a cabeça um balde cheio. Em ocasiões distintas, assistimos a este tipo de desforra. Os "meninos-santos" apreciam também doces e balas de todo o tipo, que consomem com muita gulodice e falta de modos; isto lhes favorece um bom meio de "melar" as pessoas, segundo se diz. Por outro lado, essas criaturas divinas nunca usam talheres nos seus repastos; quem vai perturbá-las numa tal oportunidade arrisca-se, evidentemente, a sair "lambusado". É, mesmo, bastante comum que nesses casos os *erês* se esforcem por esfregar bocados de comida no importuno.

Segundo Herskovits (1948) observou, no *Leri,* durante seu Candomblé simulado, não raro, ocorre que "as crianças" decidam ali-

mentar os *alabês*, enfiando-lhes na boca as iguarias; fazem isso com um certo atabalhoamento, de modo que, em conseqüência da gentileza dos "filhos", os *ogans* músicos acabam, então, mais ou menos enxovalhados. Mas, certamente, este proceder estranho dos *erês* nada tem de gratuito; lembremos, a propósito, que um indivíduo dotado de superior força mística (uma *Ialorixá*, ou mesmo, uma *iaô*, por exemplo) pode transmitir *gunzo* ou *axé* [2] a outra pessoa pelo simples recurso de dar-lhe bocados de comida — esta deve ser tirada do seu próprio prato pelo detentor privilegiado do carisma e levada por sua mão à boca do favorecido.

Outro dado talvez nos ajude a compreender o fato relatado. Num banquete ritual de que participamos, numa "festa de santo", membros do Candomblé preocupados com a nossa saúde nos aconselharam a comer sem talheres as iguarias sagradas — e, ao fim do repasto, limpar as mãos, esfregando-as na roupa. Aliás, isto mesmo se recomenda, invariavelmente, aos que se submetem ao rito do *bori;* assim procedendo, depois de haver comungado do alimento divino, o autor da oferenda capacita-se a reter axé, garante a si mesmo *sorte* e *saúde.*

Basta recordá-lo para suspeitarmos de uma coisa: não é por simples falta de jeito, ou mero descuido, que as "crianças" — possuidoras de extraordinária força mística — "lambuzam" os *alabês* na cerimônia aludida acima.

Há mais ainda. É notável a recorrência de práticas que resultam em, ou objetivam, um "enxovalhamento", no contexto de ritos diversos onde se celebram as divindades infantis dos cultos afro-brasileiros. [3] Cabe pensar que a atitude dos *erês* quando sujam seus *padi*

---

[2] Nos Candomblés "Congo" e "Angola", a forma *gunzo*, aparentemente originária do quimbundo, é usada como sinônimo de "axé", palavra de origem nagô aí também muito empregada. Segundo um nosso informante, há vários tipos ou "qualidades" de *gunzo* — e, em particular, a "força" dos *inquices* (ou *orixás*) se chama de *lamburungunzo.* Outros nos disseram que *gunzo* quer dizer "comida, a força que tem numa comida" — mas sempre sustentando a equivalência entre este termo e *axé*

[3] Cf., por exemplo, esta descrição das *festas de Cosme* em Terreiros de Umbanda em Brasília (Trindade-Serra, s.d.): "A cerimônia se realiza num clima de balbúrdia inimaginável: depois que os médiuns incorporam os espíritos infantis, colocam chapéus de cone colorido na cabeça, munem-se de chupetas, apitos, línguas de sogra, põem-se a gritar, chorar, lalar, puxam-se os cabelos uns dos outros, mostram a língua, fazem caretas, cantam e dançam cirandas (...); os *cambonos* (acólitos) lhes fazem presente, ainda, de balas, doces, confeitos e outras guloseimas e, a custo, os reunem para partir um bolo de aniversário que os "garotos" do "astral" depois de cantados os indefectíveis "parabéns", consomem junto com os fiéis, lambuzando-se a si e aos mais devotos, ou incautos"

(pais) não tem como único sentido o consumar-se de uma represália; afinal, bem se vê que a dita 'retaliação' é indiretamente buscada, provocada com notável insistência por aqueles a quem atinge. Justifica-se, talvez, a pergunta sobre o que assim visam.

Todavia, ao dirigirmos para este rumo nossas reflexões, nem por isso olvidamos que o "Drama dos Erês", em todos os seus episódios, encena o *initium* — e como ninguém ignora, em muitos ritos de passagem, por toda parte, a fase da "mascarada" inclui procederes típicos de *entrudo*. Como diz Douglas (1976:120), "A sujeira, a obscenidade e a ilegalidade são tão simbolicamente relevantes para os ritos de reclusão quanto outras expressões rituais dessa condição". Também é claro que no sujamento figura uma forma de "humilhação liminar" e, por aí, se correlaciona com o inaugurar-se da *communitas* (v. Turner, 1974). Restam, todavia, vários pontos a considerar. Vejamos alguns casos.

Um *ogan* muito esperto e jovial do Terreiro onde realizamos nossa pesquisa dedicou-se, durante os festejos de um *Leri*, a atazanar os *erês*, com entusiasmo e notável êxito. Por longo tempo, atormentou, impunemente, as "crianças" com chistes e gaiatices de todo gênero; mas, quando menos esperava, foi capturado por suas vítimas, que se haviam dividido em dois bandos, numa estratégia bem combinada: enquanto um dos grupos, com grande alarido, distraía a atenção do provocador, o outro, silencioso, acercou-se dele por trás, de forma sub-reptícia, e logrou prendê-lo. Imediatamente, os demais *erês* acorreram, ansiosos pela vingança.

O *padi*, "escolado" como era, nem pensou em resistir — isto só faria piorar sua situação; em vez disso, tomou a única atitude adequada nas circunstâncias: rolou para o solo e fechou os olhos, fingindo-se de desacordado. Os *erês* agacharam-se em volta dele, surpresos e sinceramente desolados; depois de deliberar um pouco, começaram, então, a fazer-lhe cócegas e a beliscá-lo, estudando suas reações. O homem agüentou tudo isso com estoicismo admirável, permanecendo inerte. Quando viram que ele não se movia, os *erês* mudaram de tática: passaram a molhar os dedos em saliva e es-

---

A propósito das celebrações de *Beije* em Terreiros de Xangô de Recife, Ribeiro (1957) faz observações muito notáveis, destacando, inclusive, o fato para o qual aqui chamamos atenção; cf., por exemplo, esta passagem (pp. 136-137): "Termina-se a cerimônia por uma distribuição de frutos e guloseimas em que (...) /a Mãe de Santo/, secundada pela *inan*, atira porções para a criançada se atropelar na ânsia de recolhê-las, terminando por serem ambas assaltadas pela turba, para gaudio de todos os fiéis do culto, que riem regaladamente com as acrobacias de ambas, e por ficarem elas enxovalhalas e empapadas de suco dos frutos esmagados contra suas vestes".

fregá-los no corpo do *ogan*, principalmente, na face e nos lábios. Nessa altura, as *ekedes* e os outros *padi* vieram em socorro do pobre, que não podia reagir sem denunciar-se, e convenceram as "crianças" a abandoná-lo.

Não tem, à primeira vista, muita relação com este o caso que, em seguida, passaremos a narrar; mas logo veremos que ambos nos oferecem pistas importantes para o esclarecimento de nosso problema.

Uma *ekede* do referido Terreiro queixou-se, certa vez, à Mãe de Santo de estar tendo muitos problemas de saúde e de que andava "com pouca sorte". A Mãe de Santo estudou a queixa, consultou os *cauris* e apontou, em seguida, o remédio para a situação: a *ekede* deveria oferecer, imediatamente, um caruru aos Ibeji. A interessada logo providenciou os ingredientes necessários e tratou de preparar, ela mesma, a comida ritual dos *Mabaços*, com o auxílio das *iaôs* presentes no Terreiro. Tudo pronto, e cumprido o preceito do sacrifício prévio a Exu, consagrou-se a oferenda no *peji*, onde os "Santinhos" receberam logo sua parte. Toda vestida de branco, a *ekede* beneficiária da obrigação foi, depois, servir, pessoalmente, a iguaria santa a sete meninos convocados na redondeza. Os garotos, conforme a praxe, comeram sem talheres; e findo o repasto, segundo lhes havia sido recomendado, correram a limpar as mãos e a boca nas roupas imaculadas da *ekede*.

A nosso ver, o que esses petizes — representantes dos Ibeji — fizeram à autora do oblato foi transmitir-lhe *axé*, o gunzo divino, para restaurar-lhe as forças e limpá-la da má sorte, do infortúnio de que se queixava. Mais um vez, verificamos que a operação mágico-religiosa do sujamento se caracteriza como coisa ligada ao mundo infantil — no caso, foi executada por crianças "de verdade", em nome de deuses meninos. Por outro lado, a semelhança é notória entre o proceder dos pequenos convidados da *ekede* e dos *erês* que exovalham os *ogans* músicos.

Nos festivos "Carurus de Cosme" celebrados em Salvador e no Recôncavo, tanto nos Terreiros como em lares devotos, é notável o papel desempenhado pela garotada. Numa forma mais elaborada desse ritual, escolhe-se, previamente, sete garotos do sexo masculino os quais, vestidos de branco, ao som de certos sambas e de palmas ritmadas, devem entrar em fila, dançando, na sala do banquete e, depois de algumas evoluções, atirar-se a um tacho de caruru a eles destinado e colocado no solo. Os versos dos sambas que se entoam, nessa altura, encerram um convite e a música só pode ser dançada pelos chamados "sete inocentes". Assim que estes recebem da dita

forma a sua parte, os outros meninos são servidos; todas as crianças têm de comer "de mão" (e, não raro, inclusive, sentados no solo).

Quando os pequenos acabam de fartar-se, entoam-se novos sambas, nos quais se celebra a consumação do repasto. Formam-se, a seguir, as *rodas* propriamente ditas, onde os petizes, em geral, se alternam a sapatear, entoando louvores a *Dois-Dois* (Os *Ibeji*, Cosme e Damião). Às vezes, antes disso, agrupam-se todos diante de um oratório, para uma breve reza. Os adultos, de qualquer maneira, só mais tarde são servidos; comem com talheres e à mesa, ou, pelo menos, sentados em cadeiras. Aqueles dos mais velhos em cujo prato encontrar-se um quiabo inteiro (deixam-se sete assim em meio ao caruru) ficam obrigados a dar um banquete igual aos "santinhos".

Os garotos que figuram como 'convidados de honra' e, a bem dizer, representam os santos celebrados, escolhem-se, com freqüência, *entre os mais travessos*. De uma pessoa que desempenhou, várias vezes, esse papel na infância temos um testemunho muito explícito: sua fama de *enfant terrible*, tanto quanto sua popularidade, assegurava-lhe, de modo indefectível, a inclusão entre os "inocentes". Segundo nos relatou, em vez de adotar, nessas ocasiões, um comportamento mais moderado, fazia, pelo contrário, o possível para justificar a idéia que dele tinham; assim, por exemplo, no momento capital em que, findos os cantos e danças iniciais, lançava-se à comida junto com os companheiros, costumava enfiar as mãos até ao fundo do tacho e erguê-las de forma brusca, sujando os circunstantes e provocando considerável balbúrdia.

Longe de reprová-lo por esta e outras traquinadas, os festeiros o aplaudiam: é que, mesmo sem consciência disso, e embora violando as normas comuns do bom proceder, ele se comportava de maneira ritualmente adequada [4]...

Segundo se vê, no curso dessas cerimônias considera-se não apenas tolerável mas até oportuna a conduta dos petizes travessos que "fazem lambança" com a comida, mesmo quando sujam outras pessoas e a casa. Mas, isto não é sem propósito: no seu descomedimento, os peraltas espalham e difundem o *axé*, ou reforçam sua transmissão — efetuada, inclusive, através do consumo da iguaria sagrada. O "reforço" aludido merece destaque: recordemos que no

---

[4] A propósito dos "Carurus de Cosme" na Bahia ver, entre outros, Nina Rodrigues (1977:229-30), Querino (1938), Carneiro (1936 e 1961), Ramos (1940), Landes, (1967), Tavares (1951), Bastide (1978).

Leri, na cerimônia do candomblé simulado, as crianças divinas tanto *alimentam* como *lambuzam* os *alabês.*

Há mais ainda. Os ritos purificatórios de descarrego, segundo se sabe, consistem, no essencial, em passar determinados *sacra* pelo corpo do paciente; a maioria destes *sacra* se constitui de *comidas de santo: acaçá, doburu, ebô,* etc.

Com tudo isso em mente, devemos, agora, interrogar-nos sobre a qualidade da comida que figura como um veículo privilegiado do *axé* dos deuses infantis. A iguaria principal dos seus banquetes sacros — em que também nunca faltam doces diversos — vem a ser, como se viu, o *caruru,* um prato à base de quiabos. O caruru pode ser preparado de muitas maneiras; em diversas ocasiões, tomam-se vários cuidados para que o creme não fique viscoso — mas isto nunca é tentado quando se trata de uma oferenda aos "santinhos". Neste caso, pelo contrário, considera-se *imprescindível* o visgo: [5] tirá-lo equivaleria a inutilizar, do ponto de vista litúrgico, o oblato.

Ora, o visgo do quiabo é também chamado, no dialeto baiano, de *baba;* mas este termo, no mesmo falar, significa, primariamente, *saliva* — a que escorre da boca de crianças e de ruminantes, sobretudo. O ponto é de muita importância, pois a saliva constitui um "elemento portador de *axé*", conforme demonstra Elbein dos Santos (1976 cap. III, pp. 39-42): figura o "sangue" "branco" do reino animal, assim como "o sêmen... o hálito, as secreções, o plasma...".

Com efeito, no rito do *bori,* por exemplo, a Mãe de Santo transmite *axé* ao paciente, mastigando e colocando sobre a cabeça deste um pedaço bem ensalivado de *obi* (noz de kola). É seu próprio *gunzo* que assim oferece; e o mesmo ocorre quando ela tira de seu prato um bocado de comida e a põe na boca de outra pessoa. Neste ponto, vale a pena suplinhar uma coisa: os *erês,* no batuque do *Leri, comungam* com os *ogans* as iguarias que lhes servem da referida maneira.

O *gunzo* restaura: não foi para o torturar, provocando-lhe asco, que os *erês,* no caso narrado páginas atrás, esfregaram o rosto e os lábios do *ogan* 'desacordado' com a saliva de suas bocas; pretendiam, assim, *reanimá-lo,* para o punir adequadamente.

---

[5] Lembremos a propósito, a análise de Mary Douglas do sentido da viscosidade no contexto do que chama "comportamento de poluição" e a maneira feliz com que recorre, aí, a Sartre para demonstrar a relação simbólica entre *viscoso, ambíguo* e *anômalo.* Cf. Douglas, 1976:52 sq.

Mas prossigamos. O visgo figura, no "reino vegetal", do mesmo modo que o sêmen e a saliva, no animal; aliás, quanto a isso, podem aduzir-se alguns dados muito significativos. Lembremos, a propósito, o uso figurado da forma "cuspir" por "ejacular" e o de "visgo" por "esperma" na gíria baiana.

A água, que fecunda a terra, transporta um poderoso *axé;* a lama que, assim se forma, pode ter também um valor religioso (quando dança Nanan, a Senhora suprema que assistiu ao começo dos começos, as *ekedes* derramam um pouco de água no solo e, no pó assim umidecido, a Velha divina encosta seu rosto soleníssimo).

A calda das comidas doces que se oferecem aos deuses, sobretudo quando misturada à saliva dos "meninos-santos", é relacionável, também, como um elemento portador de *gunzo;* inclusive, neste ponto, cabem alguns informes suplementares, que concernem a representações muito arraigadas na ideologia do povo baiano, de um modo geral. Na fala desta gente, é costume chamar-se "mel" ao tipo referido de calda. Constitui um fato notório, e não apenas no dito meio, que as guloseimas assim preparadas fazem *babar* as crianças. E há um famoso doce baiano chamado *baba de moça.* Por fim, no mesmo dialeto, a palavra "mel" designa ainda as secreções vaginais.

O *axé* do "sangue" "branco" representa, de muitas maneiras, a linfa originária que, sob uma de suas formas, as crianças ressumam. Compreende-se, a partir daí, como os *erês,* os meninos-santos, podem dar, inclusive, fertilidade.

No sistema ideológico de que tratamos, têm um papel de destaque representações e símbolos associados à infância; esta se concebe aí, nitidamente, como um estado intermediário entre a natureza e a cultura e, também, entre o mundo misterioso dos espíritos (figurado em vários contextos pela *manhonga,* parte integrante de todo *Ilê Axé,* área do "mato", pelos *erês* sentida como sua verdadeira pátria) e a sociedade humana. As estórias patéticas dos *abiku* [6] são muito esclarecedoras neste ponto; eles figuram autênticos trânsfugas, seres erradios entre os dois orbes — e sua imagem reflete um ponto de vista bem digno de nota: as crianças, em geral, não pertencem (ainda) por inteiro à terra dos homens — algumas não conseguem, mesmo, de modo nenhum, adaptar-se a esta e, na melhor das hipóteses, só por astúcia podem ser retidas aqui.

---

6 A propósito dos *abiku* ver Herskovits & Herskovits, 1938.

Todavia, é de sua condição ambígua que os pequenos derivam um estranho poder. Ressumam, segundo dissemos, a linfa originária; estão como que úmidos ainda das fontes do limbo.

* * *

Notemos, agora, que dois traços característicos das crianças aparecem sublinhados e correlacionados de um modo muito particular em sua representação no quadro do sistema referido: a pureza inicial dos meninos e sua tendência à "lambuseira" (seu descaso pela higiene). Este último índice, simplesmente, denuncia o fato de que os pequenos ainda não internalizaram uma ordem à qual, de certa forma, são anteriores: as regras vigentes na sociedade, quer dizer. Os inocentes amam sujar-se e perturbam, inclusive, os outros. Criam sempre algum desarranjo. Ora, conforme assinala Douglas (1976:19), "Nossa idéia de sujeira é composta de duas coisas, cuidado com a higiene e respeito pelas convenções".

Particularmente no caso dos *erês*, deve ser frisado, também, o fato de que eles possuem uma natureza e um status *ambíguos* por excelência; isso os torna, inclusive, *difíceis de classificar*: não se contam entre os orixás, mas tampouco são humanos, identificam-se com os *santos* em determinados aspectos ou contextos, mas noutros se diferenciam destes. Têm, assim, qualquer coisa de *anômalo*.[7]

Dos seus ritos, por outro lado, consta de forma invariável um elemento de 'desordem': aí, se invertem papéis, ocorrem a rebelião e a "lambança", as pessoas se mostram em desacordo completo com os figurinos correspondentes a suas categorias sociais (os atores, nas referidas circunstâncias, agem, com efeito, como se "não conhecessem seus lugares"), alteram-se pautas básicas de conduta, etc.

---

[7] Em outra parte tratamos, abundantemente, deste ponto (Trindade-Serra, 1978); aí anotamos, inclusive, estes fatos (pp. 71-72): "Como os *santos*, os *erês* ficam sob controle e disciplinam-se mas, como as iniciadas, acham-se submetidos à autoridade e recebem instruções dos maiores; à maneira destas, eles trabalham — muitas tarefas lhes são consignadas, v.g., no preparo das festividades — todavia *brincam*, também, igual aos orixás encarnados; propiciam-nos os fiéis, como aos *santos*, mas eles a todos, praticamente, devem pedir a bênção, que nem as "feitas"; tanto quanto estas, podem ser castigados — mas, da mesma forma que os grandes deuses "feitos" podem castigar. Isso tudo aponta para sua ambigüidade essencial: eles são fortes (possuem extraordinária resistência física) mas fracos (irritáveis, chorões); poderosos e submissos, perigosos e dependentes, irascíveis e joviais, dengosos e agressivos, temíveis e intimidáveis (...); combinam a clarividência e a ignorância — e assim por diante. Segundo cremos, estas características relevam da posição dúbia que ocupa a "criança" entre o nascido-imortal (o *santo*) e a mortal renascida (a *iaô*): com ambos se identifica, e os aproxima."

Ambigüidade, anomalia, desordem, sujeira, todas estas notas apontam num mesmo rumo: "Como se sabe", diz Douglas (opus cit., p. 12), "a sujeira é essencialmente desordem"; e adverte ainda (ibidem, pp. 50-51): "nosso comportamento de poluição é a reação que condena qualquer objeto ou idéia capaz de confundir ou contradizer classificações ideais". Mas, a mesma autora lembra, também (cap. 10), que *o ente ambíguo tanto pode ser abominado como valorizado e prestigiado* (os imprescindíveis mediadores têm sempre esta característica).[8] Ilustra a última possibilidade a maneira como os Lele apreciam o pangolim (cf. pp. 203 sq. da obra citada); o referido povo ainda nos fornece a prova de que o "anômalo", em certas instâncias, é considerado *auspicioso* e, portanto, enaltecido: assim se qualificam e exaltam os pais de gêmeos, em seu meio. Por outra parte, e de idêntica forma, "a sujeira, que é normalmente destrutiva, às vezes se torna criativa" (p. 193). Podem referir-se muitos exemplos notáveis disso; a antropóloga menciona os seguintes fatos (p. 194):

"Entre os Oyos Iorubas, onde a mão esquerda é usada para trabalho sujo e é profundamente insultante ofertar a mão esquerda, os rituais normais sacralizam a precedência do lado direito, especialmente a dança à direita. Mas no ritual do grande culto Ogboni, os iniciados devem amarrar as roupas do lado esquerdo e dançar somente para a esquerda (Morton-Williams, 1960:369). O incesto é uma poluição entre os Boshong, mas um ato de incesto ritual faz parte da sacralização de seu rei, e ele alega ser a sujeira da nação (...). E assim por diante. Embora somente indivíduos específicos em ocasiões específicas possam quebrar as regras, é também importante perguntar por que esses contactos perigosos são freqüentemente exigidos nos rituais".

Isto pode, inclusive, lembramos nós, correlacionar-se com o postulado durkheimiano da oposição simétrica entre a "ordem profana" e a "anormal-sagrada". Todavia, para resolver o problema que levanta, Douglas (locus cit.) opta por distinguir entre dois "estágios" da sujeira: aquele em que o "lixo" conserva alguma iden-

---

[8] Lévi-Strauss, em muitos de seus estudos de ideologias, mostrou que o exercício da mediação supõe ambigüidade: este traço assinala, com efeito, em mitos, *Märchen*, sistemas religiosos, etc., os caracteres incumbidos de tal papel. Em particular, nas suas *Mitológicas*, o referido antropólogo o ilustrou abundantemente. Conforme ele ainda explana, está claro que a natureza ou status ambiguo implica, de certa forma, um "moins-être"; mas "Le moins-être a le droit d'ocuper une place entière dans le système, puisqu'il est l'unique forme concevable du passage entre deux états 'pleins'."

tidade, e por isso é perigoso, impuro de fato, e o 'terminal', da completa desintegração da matéria em causa. Explica, a seguir:

"A sujeira foi criada pela atividade diferenciadora da mente, é um subproduto da criação da ordem. Assim, ela começou por um estado de não-diferenciação; através do processo de diferenciação, seu papel foi o de ameaçar as distinções feitas; finalmente, retorna a seu verdadeiro caráter indiscriminável. A falta de forma é por isso um símbolo adequado do começo, do crescimento, assim como da decadência" (p. 195).

Aqui se acha sugerido um dado muito notável, que tentaremos desenvolver. Referimo-nos ao estado de confusão *anterior* ao instaurar-se da ordem, 'fase' a que Douglas apenas alude — um estado que, no termo do processo, se recapitula, de certo modo. Dito isso, torna-se forçoso admitir uma coisa: nos pontos extremos da trajetória que assim se delineia, nos seus limites, temos algo, a rigor, *diverso* do que se acha inscrito no meio. Se a sujeira é um subproduto da criação da ordem, como Douglas diz, quando esta ainda inexiste, ou já cessou de existir, aquela não pode, propriamente, haver. Mostra-se necessário assinalar, aqui, a metáfora implícita; a passagem citada da sábia antropóloga a denuncia, com efeito, de modo bem curioso: o que "retorna a seu verdadeiro caráter", em algum momento, deixou de ser o que fora, pelo menos em parte.

Importa que sublinhemos bem um ponto notável do rico trecho citado: a similitude que aí se nota entre os 'estágios' inicial e final; cifra-se ela no fato de que, em ambos, vige a mesma e plena in-diferença. Dita similitude há de parecer bem sugestiva a quem pensa de acordo com o esquema em pauta; e o que sugere adverte-se com presteza: *a idéia de um ciclo*. Mas, esta tem extraordinárias implicações: pressupõe a continuidade "palindrômica" do processo e, portanto, encerra o pensamento de que cada fase, não apenas sucede, mas, logicamente, decorre da outra, num "eterno retorno". Para falarmos como Douglas, isto nos levaria a dizer que a ordem é, também, produzida pela "sujeira" (desordem).

Se este enunciado choca, isto se deve ao fato de que — acompanhando a ilustre estudiosa — empregamos na sua formulação o termo "sujeira" com um sentido muito abrangente, ou seja, de modo a designar tanto a inexistência de uma coisa — da ordem — quanto o que dela depende para existir (pois figura um subproduto de sua criação). O axioma da unidade do processo, em parte, o justifica; e há, ainda, uma vantagem prática a tirar da expressão algo equívoca: ela nos torna mais fácil perceber como ao ato de sujar pode atribuir-se, em certos contextos, um efeito restaurador.

Além disso, as palavras de M. Douglas podem e devem interpretar-se com menos malícia, sem tanto perseguirmos o paradoxo. Na sua versão do processo que considera, o mesmo é protagonizado pela mente humana; esta, na qualidade de demiurga da ordem, cria, retroativamente, a "imundície" anterior, assim como, ao reconhecer-se incapaz de levar a cabo, de modo integral, a sua obra e, por fim, ao vê-la contestada pelas forças naturais cujo império acarreta a dissolução final das diferenças, produz (em termos cognitivos) uma "sujeira" mais ou menos parecida nas 'etapas' seguintes.

Em todo caso, não parece que a mente humana pense de idêntica forma a 'desordem' inicial, a consecutiva e a derradeira, embora, pelo jeito, se incline a equiparar as duas extremas. Dita semelhança se postula, repitamos, de modo muito cogente: talvez, por isso, a própria antropóloga fale, a princípio, em *dois* estágios e acabe relacionando *três*.

Algo mais importa a advertir: nas versões dos 'pensadores selvagens' — e de alguns filósofos urbanos —, o processo, nesses termos descrito pela estudiosa, de criação tanto da ordem como da "sujeira" a esta, de certa forma, correspondente, tem sempre outro(s) protagonista(s) não identificado(s) com o intelecto do homem.

Com efeito, impõe-se, nessa altura, reconhecer que Mary Douglas, a propósito da pureza e da impureza, esboça e examina um esquema de alcance muito amplo: discute um modelo de realidade no qual se figura o próprio universo. "Ordem" é o significado básico da palavra *cosmo*, de que *caos* representa o oposto. De várias formas, o enredo das cosmogonias descreve a maneira como o mundo vem a ser através do *diferenciar-se*, do *opor-se* e do *definir-se* de entes e de domínios da existência, que emergem de uma *confusão* primitiva: *separam-se*, assim, o céu da terra, a luz das trevas, as águas inferiores das superiores, etc. De modo progressivo, a seqüência de oposições vai organizando o campo do real, até que se coloque cada coisa no seu devido lugar. Relatos escatológicos, correspondentemente, cifram às avessas o mesmo processo, quando pintam o dissolver-se dos limites internos e externos dos seres, o retorno à indiferença.

Ainda que ponhamos de parte os ditos relatos, somos forçados a uma constatação: no esquema considerado, de modo nenhum se postula, antes pelo contrário, que o instaurar-se do cosmo esgota ou extingue, plenamente, o caos; segundo afirmam vários mitos de diversas sociedades, além-horizonte céu e terra continuam unidos (cf. Souza, 1975), o informe limbo nos circunda. Fora disso, e aparte o fato de que a barreira entre o caótico e o domínio por ele cingido

se representa, muitas vezes, como ameaçada de súbito e catastrófico derribamento, reconhece-se sempre a presença da confusão nos interstícios da ordem, onde não consegue afirmar-se o império distintivo do sistema imposto — uma presença denunciadora das vinculações profundas entre ambos os 'campos' ou 'estados', da necessidade que faz passar de um a outro inelutavelmente. Outra coisa também no dito contexto se pressupõe: o cosmo *assenta* sobre o caos.

Os antigos romanos, por exemplo, imaginavam o todo como composto de duas metades simétricas, por eles denominadas *mundus* e *imundus*. *Mundus,* a mais do significado com que passou ao romance, tinha também o de "limpo", "ordenado", "puro" (em nossa língua, os sentidos de "imundo" e "imundície" o atestam ainda hoje). Mas deve lembrar-se que no *imundus* se achavam depositadas as poderosas sementes da vida, de tudo quanto existe.[9] De acordo com esta perspectiva, emergimos nós mesmos, inclusive, da "sujeira" primordial; pode talvez correlacionar-se com isto a tão célebre quanto crua sentença de Santo Agostinho: "nascemos e somos gerados entre fezes e urina".

Tais idéias parecem florescer por toda parte.

Chamemos, ainda, a atenção para outro ponto, de maneira muito comum, também, assinalado em semelhantes contextos; trata-se de um 'axioma' passível, quiçá, de exprimir-se pela seguinte fórmula: *o caos está para o cosmos assim como a natureza para a cultura.* Com efeito, procedemos daquela, passando a esta, e regressamos desta para aquela no circuito de nossa existência — e, como Santo Agostinho assinala, nos dois extremos nos toca a "imundície".

Entre outras coisas, a idéia da correspondência referida, associada à da continuidade 'palindrômica' do processo de passagem da ordem à desordem e vice-versa, fornece o *rationale* de procederes religiosos como os estudados por Rigby (1972).

Acreditamos conveniente explicitar, agora, uma premissa dos estudiosos que abordam semelhantes questões. Partem os antropólogos, como Douglas e Lévi-Strauss, por exemplo, do princípio de que, ao descrever, em seus produtos chamados "mitos", "cosmogonias", etc., a instauração da ordem universal, o intelecto humano, encarnado e operante nos membros de uma sociedade particular, narra, de fato, a sua própria façanha: a "diacosmese", assim exposta, reflete e cifra, de uma certa maneira, a odisséia da Cultura.

---

[9] V. Münzer, 1933.

Prosseguindo, insistimos na necessidade de distinguir bem entre a desordem ou sujeira "residual" e a "extrema": fique bem claro que, com este último termo, qualificamos tanto a "imundície" "verdadeira" quanto a "originária", profundamente equiparáveis; sustentamos, todavia, que a distinção, para ser válida, deve fazer-se a nível do *simbolizado* e não do *simbolizante*.

Compreende-se, a partir do exposto aqui que, numa perspectiva religiosa, o "sujo", às vezes, *regenere* ou *restaure*. Quando o desgaste da impureza, negativamente associada à ordem em vigor, nos ameaça, afirma-se oportuno, do ponto de vista em questão, que em termos simbólicos nos lavemos nas torvas fontes do limbo.

* * *

Com este mote, podemos, também, tratar da aiscrologia (do falar "obsceno") dos *erês*. O que, aliás, se justifica com muita facilidade: nós todos sempre nos referimos às pornéias, etc. como "palavras nojentas", "imundas", "sujas" ou "porcas", e assim por diante; consideramos, a bem dizer, *escatológica*, a fala "torpe" ou "obscena".

O nome (*aiscrologia*) de que nos valemos para designar o objeto em exame, neste ponto de nosso estudo, é grego e deriva de dois outros termos helêncios: *aischrós* (torpe, indecente) e *lógos* (enunciado). Usava-se na antiguidade, inclusive para aludir ao emprego religioso de pornéias, de pesadas increpações — por exemplo, no caso dos *gefyrísmoi*, ou seja, das chalaças trocadas pelos devotos na Via Sacra de Elêusis, a caminho dos famosos Mistérios (cf. Foucart, 1914 e Kern, 1963, v. 2, pp. 200 sqq). À falta de outro melhor, nós aqui empregamos o dito vocábulo nesta acepção algo "especializada". Evans-Pritchard (1971) demonstrou que em várias culturas ocorrem, em diferentes contextos, manifestações de uma "obscenidade prescrita"; cabe chamar de *aiscrologia* a toda essa gama de usos "não triviais" das pornéias, insultos etc., ou ainda, como aqui fazemos, restringir o alcance do designativo aos casos em que semelhantes procederes se adotam num contexto ritual. Helenistas alemães e franceses incorporaram a seus vernáculos, em estudos sobre o problema, a forma *aiscrologia;* parece mesmo que se trata de uma palavra inevitável, nessas circunstâncias.

Mas prossigamos.

O povo baiano distingue, com muita clareza, entre duas formas de abuso verbal que categoriza como "sacanagem" e "besteira". "Falar Besteira", até certo ponto, é próprio de crianças, e admissível entre pessoas, mesmo de sexos opostos, familiarizadas umas com

as outras. A "sacanagem", pelo contrário, equivale à chalaça torpe e implica tanto no uso escandaloso de pornéias como em grosseria e franca obscenidade. Ora, conquanto o vocabulário aiscrológico dos *erês* compreenda, sobretudo, autênticas pornéias, inclua nomes muito "feios" e "cabeludos", ninguém toma como "sacanagem" suas conversas ou suas atitudes. Por mais escabrosas que se considerem as coisas ditas e simuladas por uma "criança", no consenso de todos, estas nunca passam de "besteiras", ou "tolices". Os *erês,* assim, não escandalizam ninguém; pelo contrário, ao pronunciá-los, como que retiram dos palavrões o ingrediente "escandaloso".

Diante do exposto, não resulta descabida a afirmativa de que, em sua linguagem, inclusive, assim como em muitos de seus jogos, os *erês* reincidem, pelo menos aparentemente, na "sujeira". Também aqui, esta equivale a *desregramento,* figura uma desordem que viola as convenções. Neste ponto, vale a pena retomar algumas considerações.

Dissemos antes que duas características das crianças se acentuam e correlacionam de um modo particular na representação da infância no contexto do sistema por nós estudado: elas gostam de "lambuzar-se" e, tanto desta quanto de distintas maneiras, perturbam os 'grandes'; por outro lado, *são inocentes.* Segundo, também, já afirmamos, na mesma ótica, seu descaso pela higiene denuncia, entre outras coisas, o fato de não haverem, ainda, os petizes internalizado a ordem vigente na sociedade — uma ordem a que se concebem como, de certa forma, 'anteriores'.

A fala dos "meninos-santos" inclui um vocabulário "sujo" e se caracteriza, ainda, pela *confusão* que cifram os seus constantes *equívocos.* Este último termo deve entender-se aqui ao pé da letra, ou seja, no seu étimo sentido. A propósito, lembremos, por outro lado, que a etimologia de *infância* assinala a incapacidade de falar dos muito pequeninos; talvez não constitua um grande abuso, em vista de nossos fins, reportar-nos ao significado primitivo do nome em questão, ampliando-o um pouco: designaríamos, assim, o domínio imperfeito ou 'destorcido' das convenções lingüísticas, por parte de quem não chegou a internalizá-las completamente. Uma pessoa infantil "não sabe o que diz"; nem como, de forma apropriada, dizer o que percebe. Ora, convêm recordar, ainda, que a linguagem, entre outras coisas, é expressiva da ordem social, simboliza a própria cultura.

As crianças se caracterizam, pois, por duas notas algo contraditórias; sua *pureza* e o modo como propendem à sujeira e à perturbação. Já tratamos deste último traço; cabe, agora, interro-

gar-nos sobre o primeiro, ou seja, sobre o significado da *inocência*, sobretudo, no que concerne aos *erês*, as "crianças" divinas.

Inocente, na fala do povo, significa, antes de mais nada, não tanto o oposto de "nocivo", mas algo como "desconhecedor", "aquele que ignora". Não se trata, no caso, de uma ignorância qualquer, mas justo daquela que implica em não estar conscientizado da oposição entre *bem e mal* (logo, inclusive, entre "puro" e "impuro": para um indivíduo assim qualificado, a rigor inexiste, portanto, o que chamamos de "sujeira" ou "desordem" "residual"). Um bicho como a onça pode chamar-se de *inocente*. A criança tem de *aprender* o que é e não é "limpo", em todos os sentidos; até lá, não discrimina entre uma e outra coisa.

Ora, o mesmo continua válido quando passamos a considerar a conduta verbal dos *erês*. Eles, com efeito, mostram-se incapazes de discernir entre as palavras "feias" e as de diversa natureza que lhes são ensinadas. Mas, repare-se que isto acarreta a desqualificação profunda das pornéias...

Para compreender estes fatos, é necessário que reflitamos um pouco sobre a natureza do obsceno. Lembremos, de início, que, originalmente, esta palavra tinha inclusive um sentido *religioso*, e de alcance muito mais amplo que o do significado a ela hoje atribuído por nós. [10] Designava, com freqüência, todas as formas do infausto e 'negativo' capazes de poluir e deteriorar as raízes profundas da vida, de *corromper* a existência nas suas próprias e sagradas fundações: logo, tudo quanto esconde em triste vazio, mesmo os mais simples e belos atos criadores. Associa-se esta idéia com as de morbidez e perverso encobrimento.

Dos pensadores modernos, foi Sartre, sem dúvida, o que com maior freqüência e profundidade meditou sobre este assunto. Em suas análises, correlaciona-se o obsceno com a fria "estranheza" que torna em objetos as pessoas, e os gestos elementares em atos mecânicos; cifra uma atitude *inautêntica* e "distante" em face da vida. Bem vemos que tal atitude leva, entre outras coisas, ao "desanimar-se" dos símbolos; e que ela implica, sempre, por outro lado, numa *rejeição* profunda do mesmo que expõe de forma brutal. O "encobrimento" de que falamos toma, pois, a forma de uma estratégia *falsificadora*.

---

[10] O significado primeiro de *obscenus é sujo;* mas foi por sua profunda relação com um horizonte semântico onde avultavam representações de origem religiosa que o termo pôde alcançar, inclusive, o sentido hoje vigente para nós de seu derivado *obsceno*.

Assim pensado, o obsceno não se restringe, apenas, ao domínio do sexo: sua ameaça se estende a muitas outras dimensões da realidade humana. A própria inteligência está sujeita a falsificar-se, assim como a alegria não está livre do contágio do tédio. Têm um amplo alcance os perigos da hipocrisia e da banalização, com a sinistra impotência que acarretam. Mas, talvez, seja o amor o que mais tristemente atingem. E é de ver que a obscenidade figura a mais completa negação do erotismo que todas as místicas celebram.

Ora, nos desempenhos dos *erês*, que estamos neste ponto discutindo, nada pode encontrar-se de banal, nenhum vestígio de gélida "estranheza" e hipocrisia; é impossível detectar, aí, qualquer coisa de mórbido ou falso. Eles desconhecem as insídias do encobrimento, a falácia libertina; e ignoram o soturno com sua sábia tolice. Os "meninos-santos", por certo, estão cientes do significado das "palavras sujas" — mas *não o estranham*, nem podem estranhar. Assim, não apenas se revelam impermeáveis à obscenidade, como, ainda, acabam por destruí-la — esta não sobrevive sem a estranheza. O que, deste modo, se opera é uma verdadeira catarse, um rito purificatório em extremo eficaz. De imediato o sente quem participa do drama das "crianças". Anteriores à ordem social e a sua degenerescência, emergentes do limbo onde tudo se renova, elas se acham capacitadas para *negar o negativo*.

Uma pequena digressão talvez nos faculte esclarecê-lo melhor.

Num conto famoso de Andreiev, um diabo que pretendia converter-se, volta para o inferno em busca do martírio às mãos dos companheiros, depois de muitas outras tentativas inúteis de atingir a santidade. Lá chegando, começa, imediatamente, a rezar em voz alta as mais belas preces. A multidão dos outros demônios, longe de reprová-lo ou puní-lo por isso, logo o imita; e pronunciando, maliciosos, as palavras santas, os espíritos da treva, sem mais, as convertem em horríveis blasfêmias...

É o contrário disso o que fazem os *erês*.

Quando, a propósito de seu procedimento aiscrológico, falamos em *catarse*, de modo nenhum, pressupomos que esta se obtém pela simples franquia de impulsos reprimidos — isto, por si só, nunca levaria, e jamais levou, a um tal resultado. Com divina ironia — e está claro que empregamos esta palavra no seu sentido mais profundo e original — essas "crianças" nos fazem aceder à compreensão do que há de falso e artificioso na nossa abordagem dos atos elementares, o *nonsense* diabólico do obsceno.

Em conclusão, cabe dizermos que os *erês abençoam* quando 'xingam' e *limpam* quando parecem sujar...

GLOSSÁRIO

abiku: criança que "nasceu para morrer logo"; pessoa que falece ainda recém-nascida, ou nos primeiros meses de vida.

alabê: membro da orquestra sagrada do Candomblé, *ogan* tocador de atabaque.

axé: força mística, energia sagrada e "genesíaca", encerrada em elementos como o sangue, atuante nos seres animados e nas coisas em geral, julgada, também, concentrável em objetos de natureza simbólica que a "exprimem" e "contêm".

bori: ritual que inclui a realização de sacrifícios e o consumo, pelo ofertante, de iguarias sagradas (preparadas, inclusive, com as vítimas imoladas). Chama-se também a este rito "dar comida à cabeça".

cauri: búzio da costa utilizado no jogo divinatório.

ekede: pessoa iniciada do sexo feminino, infensa ao transe, que acolita os *santos*.

erê: o "companheiro do santo", entidade infantil que em seguida ao *santo* toma a *iaô*.

gunzo: o mesmo que *axé* na linguagem ritual dos Candomblés "Angola" e "Congo".

iaô: pessoa iniciada para servir de veículo às manifestações das divindades no Candomblé.

ialorixá: iniciadora e sacerdotiza suprema do Candomblé.

ibeji: os gêmeos divinos.

leri: o segundo dia de uma festa de orixá, quando se realizam diversas cerimônias não públicas num Terreiro.

mabaços: gêmeos, os *Ibeji*.

manhonga: a parte de "mato" que, juntamente com a edificada, constitui fisicamente um Terreiro de Candomblé.

ogan: pessoa iniciada de sexo masculino infensa ao transe, com atribuições rituais específicas e vista, ainda, como um "protetor" do Terreiro.

orixá: divindade do Candomblé.

peji: altar do Candomblé.

santo: divindade do Candomblé encarnada numa *iaô*.

BIBLIOGRAFIA

BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia*. S.P., Cia. Editora Nacional, 1978.

CARNEIRO, E. *Religiões Negras: Notas de Etnografia Religiosa*. R.J., Civilização Brasileira, 1936.

———. *Candomblés da Bahia*. R.J., Ed. Conquista, 1961.

DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo*. S.P., Perspectiva, 1976.

ELBEIN DOS SANTOS, J. *Os Nàgô e a Morte*. Petrópolis, Vozes, 1976.

EVANS-PRITCHARD E. E. "Quelques Expressions Collectives de l'Obscenité en Afrique." *La Femme dans les Societés Primitives*. Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

HERSKOVITS, M. J. "The Contribution of Afroamerican Studies to Africanist Research." *American Anthropologist*, 50 (1):1-10, Part 1, Jan.-March, 1948.

HERSKOVITS, M. J. & HERSKOVITS, F. *Dahomean Narrative*. London, Routledge and Kegan Paul, 1938.

LANDES, R. *A Cidade das Mulheres*. R.J., Civilização Brasileira, 1967.

LÉVI-STRAUSS, C. *Le Cru et le Cuit*. Paris, Plon, 1964.

MUNZER, F. "Mundus". *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*, 16:560-64, 1933.

NINA RODRIGUES, R. *Os africanos no Brasil*. S.P., Cia Editora Nacional, 1977.

QUERINO, M. *Costumes Africanos no Brasil*. R.J., Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, A. *O Negro Brasileiro, Ethnografia Religiosa*. S.P., Cia Editora Nacional, 1940.

RIBEIRO, R. "Significado Sócio-cultural das Cerimônias de Ibeji." *Revista de Antropologia*, 5(2), 1957.

TAVARES, O. *Bahia — Imagens da Terra e do Povo*. Salvador, J. Olimpio Editora, 1951.

TRINDADE-SERRA, O. J. *A Umbanda em Brasília*. Inédito. s.d.

———. *Na Trilha das Crianças: Os Erês num Terreiro Angola*. Dissertação de Mestrado. UnB, mimeo, 1978.

TURNER, V. *O Processo Ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.